



Colonialidad del poder y violencia epistémica en América Latina

Coloniality of power and epistemic violence in Latin America

Jorge Polo Blanco

Universidad Técnica del Norte

hiperbolik1983@hotmail.com

Recibido/Received: 29/08/2016

Aceptado/Accepted: 12/10/2016

RESUMEN:

En el presente trabajo mostraremos que las múltiples y fecundas perspectivas teóricas abiertas en torno a la noción de *colonialidad del poder* han servido para potenciar de forma notable nuestra comprensión de todos los fenómenos sociales y culturales vinculados a la dominación neocolonial, entendiendo así que ésta última no es sólo una cuestión económica; la producción de *subjetividades coloniales* es, en ese sentido, determinante. Y comprobaremos que uno de los fenómenos más decisivos de la dominación tiene que ver con aquello que se ha dado en llamar *violencia epistémica*, refiriéndose esta al conjunto de ideologías y prácticas eurocéntricas que han promovido de forma sistemática la subalternización de todos aquellos saberes e imaginarios no encuadrados en una matriz occidental

Palabras clave: Colonialidad del poder; violencia epistémica; saberes subalternizados; filosofía de la historia eurocéntrica; subjetividad colonial

ABSTRACT:

In the present work we will show that the multiple and fertile theoretical perspectives open around the notion of coloniality of power have served to significantly enhance our understanding of all social and cultural phenomena linked to neocolonial domination, understanding that the latter does not It is only an economic issue; The production of colonial subjectivities is, in this sense, determinant. And we will verify that one of the most decisive phenomena of domination has to do with what has been called epistemic violence, referring to the set of Eurocentric ideologies and practices that have systematically promoted the subalternization of all knowledge and imaginary Framed in a Western matrix.

Key words: Coloniality of power; epistemic violence; subalternized knowledge; philosophy of Eurocentric history; colonial subjectivity

1. No sólo dependencia económica, también colonialidad del poder

El surgimiento de la crítica del “discurso colonial” ha sido datado en los análisis puestos en juego por Edward Said en 1978, en su ya clásico texto *Orientalism*. Su mérito consistió en poner de relieve que la maquinaria colonial puramente “material” (económica, política y militar) estaba vinculada íntimamente a formas discursivas y a regímenes de saber que conceptualizaban, codificaban y definían al otro, al colonizado. Y que la dominación occidental, por lo tanto, no podía prescindir de todo ese aparato discursivo. La construcción que Europa hace de su propia y moderna identidad, y por lo tanto de buena parte de sus expresiones culturales, artísticas e intelectuales más relevantes, están inextricablemente unidas a las imaginaciones, narraciones y proyecciones de “lo exótico”, esto es, a una particular percepción y categorización de los otros no-europeos (Said, 1996). Bien es verdad, y debemos consignarlo, que muchas de las críticas desarrolladas por Said ya estaban presentes en un trabajo que el egipcio Anouar Abdel-Malek publicó quince años atrás (1963). Después, y profundizando en esa misma línea, vendrían obras como las de Homi K. Bhabha o Gayatri C. Spivak, a las que nos referiremos más adelante (Prakash, 1997).

La crítica “poscolonial” transitaría a lo largo y ancho de múltiples disciplinas y prácticas teóricas, y su objeto de estudio se ha conceptualizado de diversas maneras (Moore-Gilbert, 1997; Vega, 2003; Hall, 2014). Pero, para ser justos, deberíamos reconocer que la “poscolonialidad” también ha sido un fenómeno teórico meramente universitario surgido en un momento tardío, pues eclosiona en algunos ámbitos académicos (predominantemente anglosajones) ya en los años ochenta del pasado siglo (Mellino, 2008; Mezzadra, 2008). Mientras que las reflexiones sobre el inextricable binomio Modernidad/Colonialidad parten de contextos previos, mucho más politizados y combativos, vinculados a las guerras de descolonización y a los múltiples movimientos de liberación nacional que tuvieron lugar después de la segunda

guerra mundial. Debemos retrotraernos, en ese sentido, a movimientos como el de la *négritude*, surgido en el París de los años treinta a manos de estudiantes africanos y antillanos oriundos de territorios colonizados y “afrancesados”. Frente a las representaciones de lo africano pergeñadas en la blanca metrópoli, el movimiento (que fue también literario) trató de “recuperar” (o construir) una “identidad negra” que había de ser vindicada para, en última instancia, oponerse a todos los discursos racistas que sobre el mundo negro habían construido las potencias colonizadoras (Omar, 2008: 71-111).

Será, por lo tanto, en las reflexiones anti-coloniales de Aimé Césaire y de su alumno Frantz Fanon donde encontremos el impulso inicial de todo lo que después habría de venir. Césaire, con su *Discours sur le Colonialisme* de 1950, prefiguró el nacimiento de todas las teorías que ulteriormente girarían en torno a lo *decolonial* (2006). El pensamiento postcolonial estrictamente africano tendría después un notable desarrollo, es cierto (Ciaffa, 2008). Pero, en cualquier caso, en el *Discours* se esboza seminalmente todo un programa de pensamiento, pues allí emerge con potencia una crítica frontal del “universalismo abstracto europeo”, toda vez que éste es pensado como un particularismo hegemónico que sostiene y apuntala un diseño mundial avasallador, trazado bajo la forma de un dominio muy violento (en lo material y en lo simbólico) aplicado sobre amplísimas geografías humanas. El proyecto “civilizador” europeo, pensaba Césaire, era ya “moral y espiritualmente indefendible” (13). Una civilización que, a su modo de ver, no era verdaderamente tal, toda vez que el propio colonizador en el ejercicio de su brutal dominación se “desciviliza”, sumergiéndose en un irreversible proceso de “ensalvajamiento” (15) y transformándose literalmente en una bestia (19). Recordemos que esta intervención, seminal y precursora, data de 1950.

En América Latina, en un momento dado, el pensamiento crítico llegó a preguntarse de un modo distinto por la naturaleza del poder colonial, inquiriendo el alcance de su efectividad y sus modos íntimos de

funcionamiento, pero ampliando ese enfoque estrictamente marxista que, como quedaba plasmado en la obra de André Gunder Frank, se orientaba únicamente a la descripción de la estructura de clases (localizando al enemigo interno, esto es, las burguesías locales latinoamericanas) y al análisis de las relaciones internacionales de explotación y comercio controladas desde las metrópolis imperialistas (Frank, 1968). Es verdad, no obstante, que no podemos ni debemos ignorar la envergadura de todos los aportes de la Teoría de la Dependencia. Sin duda, su intervención crítica resultó crucial a la hora de construir modelos explicativos capaces de desasirse de los tradicionales esquemas de “desarrollo”, y erigió una nueva hermenéutica de los procesos históricos capaz de evidenciar aspectos cruciales que hasta el momento habían permanecido sepultados bajo el fulgurante relato del desarrollismo ortodoxo (Cardoso y Faletto, 1978; Dos Santos, 1978; Prebisch 1962 y 1981; Marini 1991). Apareció, en ese sentido, como una línea de fuga capaz de analizar la dominación geopolítica y geoeconómica de los países latinoamericanos y caribeños desde un prisma radicalmente innovador.

Y debemos abundar, además, en aquella tesis que Eric Williams propuso en su esencial estudio de 1944, a saber, la existencia de una vinculación indisoluble entre la esclavitud y los primeros procesos de acumulación capitalista que se desarrollaron al compás de la misma (a través de ese intensivo “comercio triangular” que conectaba Europa, África y América) en ambas orillas del Atlántico (2011); un mastodóntico y descomunal tráfico de “hombres-mercancía” sin el cual la modernidad económico-política europea nunca habría adquirido las proporciones que efectivamente adquirió (Johnson, 1999; Baucom, 2005). Esta perspectiva histórica de larga duración, por lo tanto, debe estar presente en todo momento. Pero lo cierto es que otros desarrollos teóricos, sin dejar de estar íntimamente vinculados a esa perspectiva histórica, vinieron a poner el foco analítico en distintas dimensiones de la dominación, en otros ángulos que quizás no habían quedado lo suficientemente iluminados. Estos nuevos arsenales conceptuales, hemos de señalarlo desde el

principio, no venían a contradecir el esquema básico de la Teoría de la Dependencia, pero sí a complementarla a través de un descenso crítico a otros niveles más moleculares vinculados a los imaginarios culturales, a los marcos discursivos y a la construcción de subjetividades.

A principios de los años noventa el sociólogo peruano Aníbal Quijano empezó a desarrollar una respuesta muy sugerente que, de alguna manera, venía a complementar o a enriquecer todo aquello que con anterioridad había sido mostrado por historiadores críticos y analizado por pensadores marxistas y por la Teoría de la Dependencia. Las ideas de Quijano generaron un nuevo marco de interpretación de la modernidad a la luz de la experiencia histórica y cultural latinoamericana, erigiéndose la categoría de *colonialidad* como el núcleo epistémico que desvelaba más certeramente la estructuración íntima del *poder* típicamente moderno. Una colonialidad que resultó ser, por cierto, la fragua en la que se forjó el imaginario envolvente del sistema-mundo moderno ya desde sus inicios en el siglo XVI (Quijano y Wallerstein, 1992). En ese sentido, el acta de nacimiento del eurocentrismo debería localizarse, como hace Samir Amin, en el Renacimiento y en el naciente capitalismo mercantil, cuyo eje se desplaza en aquellos momentos desde el Mediterráneo hasta las costas del Atlántico (1989).

Decía Quijano que América fue el escenario donde el colonialismo fue derrotado en su aspecto político formal por vez primera (1992: 437). Empero, la *estructura colonial del poder* produjo otras codificaciones culturales que se solidificaron y perpetuaron en la vida sociopolítica de las jóvenes Repúblicas recién emancipadas. Porque el fenómeno del poder, tal y como fue ejercido por Europa en el continente americano, estaba íntimamente constituido por la noción de “clasificación” racial o étnica, aspecto que impregnó (todavía lo hace) todos los ángulos de la existencia (en sus dimensiones material y simbólica) y todas las relaciones intersubjetivas. Esa *racialización* operaba como un poderoso principio organizativo que permeaba casi

todos los ámbitos de la vida social, distribuyendo jerarquías, asignando lugares, produciendo exclusiones (Quijano, 1992: 438). No deberíamos dejar de señalar que ya en 1946 el cubano Fernando Ortiz había anticipado, en *El engaño de las razas*, que la racialización es un camino expedito a la legitimación de intensas desigualdades sociales, un catalizador eficazísimo de la perpetuación y consolidación de atroces relaciones de dominación (1975).

Es verdad que el marxismo ya había tematizado esa “etnificación” de la fuerza de trabajo en el desarrollo histórico del capitalismo (Wallerstein y Balibar, 1991). Pero Quijano añade otro énfasis a la cuestión, y subraya que la propia explotación económica queda enmarcada y subsumida *dentro* de esa colonialidad del poder que fue capaz de producir y consolidar clasificaciones étnicas y categorizaciones raciales que se han perpetuado y replicado mucho más allá de la independencia formal de las naciones iberoamericanas. En ese sentido, y como bien mostraron los estudios de Robert Young, las nociones de imperio, raza y cultura se hallaban inextricablemente vinculadas (1995). También Sylvia Wynter ha explorado la íntima correlación histórico-cultural de tales elementos (1995). Y es ahí, precisamente, donde empieza a quedar articulado el “sistema-mundo moderno/colonial”, por usar la expresión de Walter Mignolo, que a su vez se sostenía en la construcción de un cierto “imaginario atlántico” (2003: 61).

La eliminación física de los pobladores originarios, a través de una brutal explotación económica, fue acompañada de un proceso muy profundo de “colonialidad cultural” que se prolongó secularmente en el tiempo, incluso cuando la explotación económica había ya dejado de ser tan masiva y explícita. En efecto, y como apuntó Rivera Cusicanqui al explorar la historia de Bolivia, existe una estructura colonial de “larga duración” que articula un sistema de dominación subyacente que continua siendo la matriz que, en la contemporaneidad, explica multitud de estratificaciones, exclusiones y antagonismos (2010a: 37). Europa, al igual

que los Estados Unidos a lo largo del siglo XX, no sólo promovía relaciones geopolíticas que sumían al continente centro y sudamericano en estructuras de dependencia económica; también imponía patrones cognoscitivos y criterios epistemológicos para clasificar las creencias en verdaderas y supersticiosas, ejecutando con ello una verdadera “colonización del imaginario” (Quijano, 1992: 439). Porque, como indica Boaventura de Sousa Santos, la injusticia social está atravesada (y, quizás, posibilitada) por una radical “injusticia cognitiva” (2011: 36).

Por ello, insiste en la posibilidad de explorar filosofías, universos simbólicos y visiones del mundo no occidentales que puedan erigirse en plataforma de movimientos políticos contra-hegemónicos. Procesos verdaderamente contra-culturales, quizás, deban provenir de lugares desacostumbrados, una vez hemos puesto al descubierto “la calle ciega en la que la tradición crítica occidente-céntrica parece estar atrapada” (Santos, 2011: 18). Porque en ocasiones la crítica del eurocentrismo ha sido ella misma eurocéntrica. Y es por ello que el enfoque posmoderno desarrollado en los centros occidentales de pensamiento, aunque parcialmente eficaz como estrategia deconstructiva capaz de disolver la legitimidad aplastante de la *episteme* europea moderna, se ha mostrado con asiduidad completamente insensible e impermeable al asunto crucial de la colonialidad (Mignolo, 2003: 98-99). La imaginación política de signo emancipador, y es éste un corolario casi inevitable, también tendrá que beber en otras fuentes hasta ahora marginadas y obliteradas. Resultará imprescindible, en ese sentido, volver a narrar la historia de esas identidades desgarradas y martirizadas que provienen directamente de la esclavitud colonial (Glissant, 2010). Sin olvidar, por otra parte, que dichas sociedades están atravesadas, aún hoy y tras la independencia política formal, por múltiples relaciones vinculadas a eso que fue denominado hace ya tiempo “colonialismo interno” (González Casanova, 1963; Stavenhagen, 1963).

También debe tenerse en cuenta, como hecho crudo y desnudo, que la teoría crítica

europea fue redactada en lenguas coloniales, aspecto que complejiza todavía más una línea de fuga epistemológicamente rebelde y *decolonial*, como señala Mignolo (2013). Debe comprenderse, por lo tanto, que siempre existió junto a la colonialidad política una colonialidad epistemológica. Edward Said, como ya habíamos apuntado, mostró la forma en que el mundo europeo se representó, describió e imaginó (y en definitiva *construyó*) la otredad cultural desde su matriz colonialista e imperialista. Una construcción discursiva del Otro que, como no podía ser de otra manera, expresaba un deseo de dominación práctica efectivamente materializada (Said, 2015).

Piénsese en la constitución de disciplinas teóricas tales como la antropología o la etnología, en las cuales siempre opera una jerarquía de la mirada: la cultura occidental es el sujeto que estudia, y el resto de las culturas son el objeto estudiado (Quijano, 1992: 443). Aimé Césaire lo señaló tempranamente: “Es Occidente el que hace la etnografía de los otros, y no los otros los que hacen la etnografía de Occidente” (39). La disciplina antropológica, sostiene Trouillot, resultó ser en muchas ocasiones un dispositivo muy funcional al despliegue del poder colonial, precisamente en tanto que se construía a través de una potente reificación de todos los “otros” no-occidentales (2011a). El otro debía ser conocido para ser administrado; construir un objeto de conocimiento y un objeto de sometimiento llegó a ser la misma cosa, y el discurso antropológico aportó “cientificidad” a esa dominación fáctica. Las configuraciones epistémicas no occidentales aparecían sistemáticamente desvalorizadas y arrinconadas (Mudimbe, 1988). Puede concluirse, en vistas de lo cual, que la *historia misma del conocimiento* está integrada en el propio desarrollo del sistema-mundo moderno, esto es, el despliegue mismo de los conocimientos viene configurado y jerarquizado por las determinaciones geopolíticas, geoeconómicas y geoculturales de la matriz imperial-colonial (Mignolo, 2001).

Como bien señaló ya a principios del siglo XX el sociólogo e historiador afro-norteamericano Du Bois, la “línea de color” que separa al colonizado del colonizador no

fue sólo la expresión de un cierto modelo social o una perversa estrategia geopolítica, sino que tal línea atravesó la constitución misma de las ciencias modernas y su concomitante humanismo (2014). Edgardo Lander (2001: 13) y Catherine Walsh (2005: 43) han señalado, en ese mismo sentido, que la colonialidad del poder también se infiltra en el ámbito de los conocimientos; es más, que éstos quedan troquelados en buena medida por dicha colonialidad. Por lo tanto, no puede separarse el desarrollo de los saberes sociales modernos de la organización colonial del mundo. La dimensión epistémica está atravesada de asimetrías geopolíticas y geoculturales, hasta el punto de que muchos saberes no europeos o no occidentales fueron históricamente excluidos, silenciados, estigmatizados y “folclorizados”, condenados a posiciones subalternas o marginales, relegados al violento ostracismo de lo impensable, lo subhumano y lo pre-racional. Cabría hablar, incluso, de verdaderos procesos de “epistemicidio”, como lo nombra Boaventura de Sousa Santos (2010), de “extractivismo epistémico” (Grosfoguel, 2016) o directamente de “etnofagia” (Patz, 1999).

Pero debe comprenderse que la dimensión epistémica de la dominación *no* es simplemente el correlato “superestructural” (un epifenómeno ideológico) de la verdadera dominación material (que ocurriría en otro nivel); la dimensión epistémica, por el contrario, es parte *constitutiva* de la dominación colonial y neocolonial (Castro-Gómez, 2007b: 88). Aníbal Quijano detectó y comprendió, en ese sentido, la vinculación íntima entre la “dependencia histórico-estructural”, la “colonialidad del poder” y la “hegemonía del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento” (1997: 117). Y también Enrique Dussel ha subrayado en sus *16 Tesis* la conexión histórica y estructural que existe entre, por un lado, todo aquello que la Teoría de la Dependencia analiza en base a las categorías centro-periferia; y, por otro, la dominación político-militar del periodo colonial, la expansión avasalladora de la cultura eurocéntrica, la subalternización epistemológica de los pueblos conquistados o las múltiples dominaciones de tipo racial y patriarcal (2014: 172). Todos estos

elementos y dispositivos, en suma, aunque situados en planos teóricos y ontológicos distintos, no dejan de configurar una misma malla de dominación histórica.

2. Violencia epistémica y filosofías de la historia rabiosamente eurocéntricas

Homi K. Bhabha hablaba de una persistente “violencia epistémica” ejercida a través de esa mirada blanca, patriarcal y eurocentrada que construye al dominado, sojuzgado y colonizado (2002: 63). Y fue así desde los inicios de la Conquista, como sostiene Rodolfo Stavenhagen: “El meollo de la cuestión estaba en la forma en que los europeos «vieron» y «conocieron» a los indígenas, es decir, la forma en que los fueron integrando cognoscitivamente en su universo semiótico e ideológico” (1988: 13). Una construcción discursiva y simbólica que, desde luego, siempre ha desencadenado poderosos efectos materiales. Hablamos, en suma, de procesos que se enmarcan en una matriz de auténtico terrorismo semiótico; por ejemplo, cuando se emplea el término “indio” para reducir y homogeneizar con esa sola etiqueta la abigarrada especificidad y la enorme variedad de pueblos americanos aborígenes, convirtiendo a éstos en una sola masa indiferenciada y explotable.

El “decir europeo” se convierte en el lugar privilegiado de la enunciación, y algunos de sus paradigmas científicos (cómo no pensar en el positivismo y en el evolucionismo) fueron objetivando-naturalizando (esto es, normalizando-legitimando) unas relaciones económicas, políticas y culturales de estricta dominación colonial (Lander, 2005). También la historiografía, de una manera notable y casi fundacional, ha estado atravesada por relaciones de poder de tipo colonial; y, en ese sentido, las narrativas históricas hegemónicas “silenciaron” multitud de elementos que podrían cortocircuitar la consistencia de dicho poder (Trouillot, 1995). Como sostiene Mignolo, ese *locus* privilegiado de la enunciación y de la construcción de sentido surgió en el proceso mismo de la expansión y articulación del poder colonial (1995).

Y, de igual modo, debe recalcarse la existencia de un fuerte “linguocentrismo”

(Garcés, 2007: 217). En efecto, las lenguas habladas en las periferias colonizadas no alcanzarían un grado óptimo de legitimidad a la hora de expresar el verdadero conocimiento objetivo; éste sólo podría vehicularse a través de las lenguas hegemónicas, toda vez que las otras apenas serían dialectos aptos para balbucear folclore pero congénitamente incapaces de llegar a sostener un “decir verdadero”. Operaría, en suma, una colonialidad lingüística en el marco de una diglosia estructural y sistemática. Pues, como bien señala el historiador bengalí Dipesh Chakrabarty, “una lengua no es más que un dialecto respaldado por un ejército” (2008: 76). La “colonialidad del lenguaje”, elemento crucial de este avasallamiento, se trasluce en esa incapacidad de los colonizadores para otorgar a los sujetos colonizados la facultad de producir un *habla* verdaderamente humana y racional (Veronelli, 2016). Como decía Césaire con ardiente sarcasmo, “sólo Occidente sabe pensar” (2006: 37).

Enrique Dussel, que ha tematizado asiduamente el problema del eurocentrismo, afirmaba que el “*ego cogito* moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro*” (2000: 48). Porque la gestación misma de la identidad moderna, como discurso y como práctica, se halla indisolublemente vinculada al ejercicio del colonialismo. Nelson Maldonado, reflexionando en torno al egocéntrico y monológico “yo pienso”, lo sintetizaba de forma nítida: “Si el *ego cogito* fue formulado y adquirió relevancia práctica sobre las bases del *ego conquiro*, esto quiere decir que «pienso, luego soy» tiene al menos dos dimensiones insospechadas. Debajo del «yo pienso» podríamos leer «otros no piensan», y en el interior de «soy» podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que «otros no son» o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del «yo pienso, luego soy» somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: «Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)” (2007: 144). La colonialidad

alcanza ese plano tan radical. Disponemos de elementos suficientes, por lo tanto, para poder constatar la existencia de eso que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez ha denominado “estructura triangular de la colonialidad”, a saber, una colonialidad que determina y configura los ámbitos del poder, del saber y del ser (2007b: 79).

Las nociones de “cultura” y “raza” operaron (y operan) como dispositivos de saber/poder capaces de construir la identidad del “bárbaro perverso e incivilizado” (Galcerán, 2016). El colonizado, en síntesis, aparece como “lo otro de la razón”, y por ello es legítimo aplicar sobre él un intenso poder disciplinario. Las ciencias sociales europeas formaron parte consustancial de esa operación (Castro-Gómez, 2005b). Y no debe olvidarse, por lo demás, que un cierto reconocimiento de la dignidad del *otro* por parte del colonizador no siempre implicó una aceptación plena de su alteridad intrínsecamente valiosa; pudo tratarse, en realidad, de una forma blanda y suave de asimilacionismo cultural (Todorov, 1987).

América Latina siempre fue “leída” desde la cosmovisión europea. Y así sucedió desde los tiempos de las “crónicas de Indias”. Y precisamente porque la Modernidad aparece inextricablemente unida al orden colonial, los saberes europeos adquieren el estatus de “universalmente válidos” a través de un movimiento que al mismo tiempo *subalterniza* cualquier otro saber; un movimiento cuya última *ratio* es la violencia material y simbólica. Como bien señalaba Dussel, es preciso que esta Modernidad, que es ínsitamente colonial, quede desenmascarada; es imprescindible que su inocencia civilizatoria sea desmentida, para que la culpabilidad de sus víctimas pueda quedar exonerada (2000: 49). Porque la crítica de la Modernidad permanecerá inconclusa mientras no se comprenda que su advenimiento coincide con la aparición del “principio de raza” y con la lenta transformación de éste en una matriz omnimoda de dominación (Mbembe, 2016: 106). Sin olvidar, además, que el siglo XVIII, el de las Luces europeas, coincide con el punto álgido del tráfico de esclavos; ante el cual, por cierto, algunos de los teóricos más destacados de la Ilustración

mostraron en ciertas ocasiones una actitud tibia y ambigua.

Todas las civilizaciones humanas no europeas, según estipula la hermenéutica del tiempo histórico hegemónica en la modernidad occidental, son “periferia” con respecto a Europa, que aparece como el “centro” de la Historia Mundial. Aníbal Quijano vuelve a localizarlo con precisión cuando señala que “los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa” (2000: 210). En este esquema evolucionista y monológico, sólo aparentemente superado, la racionalidad emerge como un producto exclusivamente europeo, toda vez que sólo Europa habría logrado salir de ese lamentable y primitivo estado de naturaleza en el que se hallarían sumidas la práctica totalidad de las vastas regiones no-europeas.

Ya en 1957 el mexicano Leopoldo Zea denunció el trasfondo etnocéntrico que latía en esas “filosofías de la historia” que habían proliferado durante la Ilustración y habían terminado cristalizado decimonómicamente en sistemas como el de Comte; tales constructos brindaban una perfecta justificación teórica e ideológica de la preeminencia cultural de un Occidente que se expandía militar y económicamente por todo el mundo. Un constructo teórico dentro del cual sólo Europa se deslizaba por el eje temporal del progreso histórico, y en el que por tanto sólo ella aparecía como protagonista activa de la Historia Universal, quedando los pueblos no-europeos expulsados de la verdadera historia y sumidos en un dominio de pura negatividad representado por la quietud de la barbarie y la animalidad (Zea, 1970: 37-58).

En el interior de esta poderosa y envolvente construcción filosófico-temporal, todos esos territorios humanos no-europeos (no-occidentales) son ubicados en una *anterioridad* que es pensada e imaginada como incompleta, carente e inferior; sociedades, en suma, que han de ser mejoradas o superadas, esto es, *traídas al presente*. La categoría de lo “anacrónico”

adquiría connotaciones odiosas y despreciables. Es lo que Castro-Gómez denominaba “la no simultaneidad *temporal* entre las sociedades indígenas americanas y las sociedades ilustradas europeas” (2005a: 37). Esa filosofía, expresada nítidamente en pensadores ilustrados como Turgot, concebía que ambas sociedades coexistían en el espacio *pero no en el tiempo*. El vector-tiempo, el eje inexorable por el cual transcurría el progreso objetivo del espíritu humano, determinaba que aquellas comunidades humanas habitaban un “tiempo anterior”, en lo referente a su organización material y despliegue espiritual; mientras que las sociedades europeas habitaban un “tiempo presente”, esto es, un tiempo avanzado y por ello mismo intrínsecamente superior. Cabría hablar, por todo ello, de una colonialidad de la experiencia temporal y de la narración de dicha experiencia, esto es, de una suerte de *colonialidad del relato*.

Recordaba Mignolo cómo Max Weber construyó su noción de “progresiva racionalización” del universo cultural y espiritual europeo, aseverando que éste fue el único en haber logrado alcanzar un estatus de genuino y verdadero conocimiento. “Weber nunca mencionó el colonialismo, desconocía la diferencia colonial y nunca reflexionó sobre el hecho de que estaba proponiendo semejante escenario celebratorio en el momento más álgido de la expansión europea y de la acumulación de capital en la historia del sistema-mundo moderno/colonial” (2003: 61). El “occidentalismo”, en tanto que imaginario articulador de ese sistema-mundo, operó como “una poderosa máquina de subalternización del conocimiento (desde los primeros misioneros del Renacimiento hasta los filósofos de la Ilustración), estableciendo simultáneamente un modelo epistemológico planetario” (Mignolo, 2003: 122). Cuando en 1784 Kant estableció en *Was ist Aufklärung?* que gran parte de la humanidad permanecía en un estado ignominioso de inmadurez y embrutecimiento, perseverando en una suerte de “minoría de edad autoculpable”, sobreentendía que sólo ciertos europeos habían podido acceder a la luz del verdadero conocimiento, lo que a su vez

significaba que los “otros” conocimientos no eran tales (Dussel, 1995: 68). Todo lo cual implicaría, en última instancia, una categorización jerárquica de los saberes y un drástico criterio de demarcación para sepultar múltiples conocimientos en el área de lo “ingenuo”, lo “supersticioso” y lo “atrasado”. Las connotaciones racistas que latían en la antropología kantiana han sido estudiadas de manera crítica (Chukwudi Eze, 2001). Y el celeberrimo *Sapere aude* podría ser traducido, a tenor de lo dicho, como “desaprende lo que sabes y atrévete a ser Europeo”.

Esa vinculación estrechísima entre “modernidad” y “blanquitud”, que explora certeramente Bolívar Echeverría (2010), expresa la consistencia misma de un proyecto que concebía lo auténticamente civilizado como aquello que incluía entre sus determinaciones esenciales el pertenecer de alguna manera a la “raza blanca” y, consecuentemente, relegaba al ámbito de lo humanamente desvalorizado a todos los individuos y comunidades que fueran “de color” o “no blancas”, precisamente porque esa ausencia de “blanquitud” los hundía necesariamente en los abismos evolutivos de lo pre-moderno. Pero, en cualquier caso, lo que ahora deseamos recalcar es que todos estos juegos de poder basados en la jerarquización-subalternización están enmarcados y subsumidos en esa *matriz temporal* de la que hablábamos hace un momento. Una matriz que, de forma recurrente e insidiosa, estructuró todas las construcciones ideológicas que legitimaron la violenta y criminal apropiación del mundo por parte de Europa.

Recordemos, a modo de epítome de toda filosofía eurocéntrica, aquel tremendo veredicto de Hegel (recogido en sus *Lecciones* dictadas en la cátedra de Berlín en 1830) según el cual América era un continente que, hasta el momento, no había ingresado en el despliegue racional de la Historia Universal, permaneciendo de ese modo en una región temporal de estática oscuridad, en los márgenes de la verdadera historia de la humanidad (1970: 110). Las culturas precolombinas, antes de que los europeos llevaran consigo el espíritu racional de la verdadera historia, aparecían

como fenómenos apenas diferenciados de la naturaleza y carentes, por ello, de espíritu (Hegel, 1970: 105). De ese modo, y como bien señaló el historiador y filósofo argentino Arturo Andrés Roig, las tierras americanas aparecían ante los ojos de Hegel como una suerte de materia prima maleable a la que había que otorgar forma desde fuera. Y no debemos olvidar que, poco después, dichas tesis se replicarían en obras descarnada y explícitamente racistas como las del conde de Gobineau, el cual también sostuvo que el negro sólo podría *recibir* (de forma pasiva) algunos retazos de espíritu desde una exterioridad representada en exclusiva por la (superior) raza blanca (1937).

América, bajo semejante prisma, se desplegaba como un gigantesco pedazo de naturaleza al margen de la Historia, y sólo Europa podía insuflarle espíritu racional (Roig, 1981: 126). Y es así, en definitiva, que “las historias locales europeas han sido proyectadas en diseños globales” (Mignolo, 2003: 77), configurando eso que Trouillot llama “universales noratlánticos” (2011b). El “discurso del poder” afianzado en el interior del sistema-mundo moderno, y anclado en una economía-mundo capitalista absolutamente eurocentrada, se fundamentó en un oxímoron muy eficaz, a saber, el “universalismo europeo”. Un discurso secularmente reproducido y modulado, desde la “misión evangelizadora” del siglo XVI hasta la “labor civilizatoria” del siglo XIX (Wallerstein, 2007).

También Edmund Husserl, abundando en esa matriz teórica, consideraba que Europa encarnaba una suerte de destino histórico que rebasaba toda otra particularidad cultural; argüía que en Europa existía algo singular y único, toda vez que los otros grupos humanos, a pesar de mostrar una voluntad evidente de autoconservación espiritual, experimentaban finalmente una incitación a “europeizarse”, en tanto que los europeos conscientes de sí jamás optarían por “indianizarse” (1990: 329). Según Husserl, la figura espiritual de Europa representa la cristalización histórica de un *telos* verdaderamente racional y universal que sólo se desplegó en el seno de esta civilización. Por ello, la civilización europea aparecía a sus ojos como cualitativamente

distinta a cualquier otra idiosincrasia cultural, rebasando toda cosmovisión local e “indígena”. Ante semejante epifanía, los pueblos que fueron entrando en la órbita de este espíritu europeo no pudieron sino sumergirse en un proceso inexorable de *europeización*. Y, en efecto, así fue. Pero lo que habría que dilucidar, evidentemente, es qué quiso decir exactamente Husserl cuando hablaba de una suerte de “incitación” a europeizarse; porque, en efecto, tal vez esa figura espiritual europea poseedora una cualidad hartó singular que la diferencia poderosamente de las demás civilizaciones humanas no sea en realidad sino un dominio abrasadoramente colonizador.

Bien es verdad, podría tal vez objetarse, que una civilización está en condiciones de arrogarse un papel imperialista y totalizador precisamente porque ha podido configurar una ciencia más compleja y una tecnología más poderosa que cualesquiera otras. Pero, evidentemente, si los otros pueblos son “incitados” a europeizarse no es en aras de una iluminación de la verdad europea que disuelve beatíficamente las densas y supersticiosas telarañas de sus indígenas miradas, sino porque esa “razón europea” tiene armas de mayor alcance. Europa, abriendo mercados coloniales por todo el planeta, expandió su “figura espiritual” a sangre y fuego.

Los europeos, por lo tanto, se imaginaron a sí mismos como siendo lo más avanzado de la especie humana. Pero si hay algo que aparece como *avanzado* es porque, de manera inmediatamente correlativa, algo permanece en estado *atrasado*. Y este sistema binario constituido por lo avanzado/atrasado (o cualquier otro binomio de categorías análogas) opera en un plano geopolítico y geoeconómico, como bien supo diagnosticar la Teoría de la Dependencia; pero opera también en un plano geocultural, pues tales categorizaciones producen subjetividad e intersubjetividad. Esto es, los habitantes de los pueblos dominados interiorizan (y, por lo tanto, naturalizan) su propia posición subalterna. Y este paradigma, que efectivamente ha sido nombrado como “occidentalismo” (Coronil, 1996), se ha tornado hegemónico incluso para los

habitantes de las regiones así llamadas “periféricas”. El canon europeo y moderno de racionalidad se transforma, y es éste un aspecto ínsito a la estrategia colonizadora, en la única *episteme* válida a la hora de organizar todos los elementos de la vida; y lo que va quedando fuera de sus parámetros se concibe como *doxa* supersticiosa que debe ser paulatinamente desechada (Castro-Gómez, 2005a). Una *episteme*, por cierto, cuyos marcos metodológicos, ontológicos y axiológicos fueron cortados a la escala de las “necesidades cognitivas del capitalismo” (Quijano, 2007: 94). Aunque no podemos olvidar, como ya mostró José Carlos Mariátegui (1994), que cierto marxismo (preñado de filosofía hegeliana de la historia) tampoco poseía los instrumentos teóricos más adecuados para aprehender en su verdadera textura la realidad histórico-cultural amerindia.

Chakrabarty, sintetizando el núcleo teórico del grupo de *Estudios Subalternos* fundado por Ranajit Guha, apuntaba que todos los relatos acaban confluyendo en el torrente histórico europeo que, por supuesto, aparece como el caudal principal de la Historia Universal: “La proposición que alegaré es más perversa. Consiste en que, en lo concerniente al discurso académico sobre la historia [...] «Europa» sigue siendo el sujeto teórico soberano de todas las historias, incluyendo las que denominamos «india», «china», «keniata», etcétera. De un modo peculiar, todas estas historias propenden a convertirse en variaciones de un relato maestro que cabría denominar «la historia de Europa». En este sentido, la propia historia «india» se encuentra en una posición subalterna; en nombre de esta historia sólo es posible articular posiciones de sujeto subalternas” (2008, 57). Las narrativas históricas periféricas, subyugadas, no alcanzan un estatus autónomo, toda vez que aparecen como meros capítulos o apéndices del “gran relato” europeo. Como señalaba el propio Guha, debe realizarse “una re-escritura que escuche las voces bajas de la historia” (30), esto es, que propicie una polifonía en la que resuenen con nitidez todas aquellas voces que siempre resultaron inaudibles en la historiografía estandarizada y hegemónica. Porque la escritura de la historia casi

siempre ha revelado, en efecto, una jerarquización que determina aquello que debe ser escuchado (por ser considerado primordial, determinante y relevante) y aquello otro que debe permanecer en silencio (por ser juzgado secundario, intrascendente e irrelevante). La colonialidad, en consecuencia, además de configurar la consistencia del poder, del saber y del ser (también del género y del lenguaje), produce una determinada figuración de la experiencia temporal. O, dicho de otra manera, existe también una colonialidad de las narrativas históricas. Y ésta es tan determinante que, incluso, podría sostenerse que constituye la matriz de la que penden todas las otras manifestaciones o dimensiones de la colonialidad.

El propio Chakrabarty, profundizando en este asunto, advertía que la expresión “historia de las minorías” ha servido para que una historiografía más democrática restituya todas esas omisiones y exclusiones que pueden detectarse en las grandes narrativas estandarizadas. Pero advierte, no obstante, que la noción de “minoría” no es una realidad estadística, sino una construcción semántica atravesada de relaciones de poder. Existen numerosísimos ejemplos de situaciones en las que grupos (socioeconómicos o étnico-culturales) cuantitativamente inferiores han aparecido investidos de una suprema autoridad (espiritual, moral y racional) que los convertía, a la postre, en los únicos sujetos de la *verdadera* historia; en esos casos, por lo tanto, los numéricamente mayoritarios terminaban siendo esas “minorías” subalternas a las cuales la historiografía hegemónica apenas otorgaba voz o agencia propias (Chakrabarty, 1999).

En definitiva, y como señalaba Boaventura de Sousa Santos desde su “sociología de las ausencias”, ese silenciamiento ha de ser activamente producido. “La no-existencia es producida siempre que una cierta entidad es descalificada y considerada invisible, no-inteligible o desechable. No hay por eso una sola manera de producir ausencia, sino varias. Lo que las une es una misma racionalidad monocultural” (2011: 30). Porque lo subalterno y lo silente deben ser permanentemente contruidos como tales.

3. La producción de subjetividades coloniales, elemento crucial de la dominación

Frantz Fanon señaló que lo que estaba en juego en el poder colonial era una ontología sobre-determinada desde fuera de sí misma. “Ya mostraremos cómo lo que se llama el alma negra es una construcción del blanco” (1973: 13). Entendió, en la dolorosa y lacerante autocomprensión de su identidad, que ésta había sido forjada en los imaginarios del colonizador blanco; éste, dice, “me había tejido con mil detalles, anécdotas y relatos” (92). Porque el negro, como ha señalado el camerunés Achille Mbembe, no es en realidad sino un “yacimiento de fantasías urdidas por Occidente” (2016: 83). Una subjetividad desgarrada, producida secularmente en el interior de una matriz cultural radicalmente subalternizada. “El negro no tiene resistencia ontológica a los ojos del blanco” (Fanon, 1973: 91). Porque, como ya señalamos, también debe hablarse de una “colonialidad del ser” (Maldonado, 2007). Incluso cuando la vanguardia surrealista, aliada con ciertos movimientos políticos revolucionarios, quiso denunciar la decadencia asfixiante de la “racionalidad occidental”, y para ello pretendió hallar en la exotividad del “alma negra” una serie de características capaces de llevarnos a un reencuentro con la virginidad de las pulsiones irracionales, estaba contribuyendo (quizás sin pretenderlo) al aquilatamiento de esa dicotomía que reserva para Europa todo lo que tiene que ver con “lo racional”, mientras adjudica a “lo africano” todo ese universo de significados vinculados a lo primitivo, lo sensual, lo corporal, lo lúbrico e instintivo. Los surrealistas, finalmente, estaban prolongando los mismos esquemas de la etnología evolucionista decimonónica (Mbembe, 2016: 86-90).

El autor de *Les damnés de la terre*, con un lenguaje siempre clarividente y a veces lírico, lo expresa de manera contundente cuando dice que el negro, al exponerse en el campo visual de su dominador siente la inscripción orgánica de su cuerpo negro en una trama histórica de sometimiento y repudio, pues “a la primera mirada blanca, experimenta el peso de su melanina”

(Fanon, 1973: 124). Ese peso es densamente histórico, aquilatado en imaginarios de dominación forjados en una exterioridad aplastante que objetivan al negro (y al “indio”, y al “árabe”) de una tal forma que la propia subjetividad de los subyugados adquiere los contornos adjudicados por el colonizador. “Las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan”, vuelve a sentenciar Fanon (95). He aquí el imaginario colonial que, transcurridas las décadas, sigue operando en contextos neocoloniales (Mudimbe, 1994). Pero cuidado, porque la figura del “blanco” (con todas sus notas semánticas de “superioridad”) también es una fantasía *construida*, una fantasmagoría (Mbembe, 2016: 91).

Es evidente que todas estas construcciones simbólicas y culturales germinan en un contexto geopolítico muy concreto. Es decir, todo esto de lo que nos habla Fanon tiene lugar dentro de los proyectos imperialistas llevados a término por las grandes potencias industriales; proyectos que implican una complejísima administración política, una estructura económica de explotación bien articulada, un entramado comercial ultramarino de colosales proporciones y una movilización militar poderosísima. Sólo dentro de esta matriz geopolítica pueden darse esos procesos de subjetivación colonial. Pero, descendiendo a otros niveles, hemos de aseverar que la colonialidad, que opera en un nivel *micro*, no queda analíticamente agotada en los tremendos contextos *macro*. Debe recalcarse y enfatizarse, por lo tanto, que la colonialidad del poder *produce subjetividad*.

Bien es verdad, debemos apuntar, que algunas críticas se han ocupado en señalar que el énfasis excesivamente culturalista y lingüístico propio de los “estudios poscoloniales” ha terminado por escamotear las nociones (todavía imprescindibles) de “explotación” e “imperialismo” (Loomba, 1998). Pero, como bien señaló Gayatri C. Spivak, el imperialismo no resultó ser únicamente un proceso económico-territorial, sino que operó a su vez como una poderosa maquinaria discursiva capaz de construir subjetividades coloniales a través de diversos factores étnicos, de clase y, por

supuesto, de género (2010). Porque, en efecto, puede rastrearse una específica “colonialidad del género” en su intersección con la clase y la raza (Allen, 1992; Oyewumi, 1997; Lugones, 2011; Castillo, 2016). La escritora Maryse Condé, oriunda de la isla antillana Guadalupe, mostró de forma descarnada, en su novela *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem*, el entrecruzamiento de las diversas estructuras de dominio que se ensamblan para aplastar la vida de la protagonista: economía colonial esclavista, racismo, patriarcado ejercido desde el “mundo blanco” y desde el “mundo negro”, acorralamiento de la propia identidad y aculturación violenta (2010). Experiencias que, como había señalado María Lugones, muestran una “interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género” (2008). Porque, como bien señala Rita Laura Segato, el cruce entre colonialidad y patriarcado produce una especificidad distinta, esto es, una rearticulación de las relaciones de género que desemboca en una nueva constelación de jerarquizaciones y violencias que bien pueden recibir el nombre de *patriarcado colonial moderno* (2011). Una de cuyas manifestaciones, por cierto, será ese feminismo blanco y eurocéntrico que ha sido escudriñado y discutido desde las narrativas y los análisis del “feminismo poscolonial” (Bidaseca, 2011).

La colonialidad del poder, ya lo habíamos remarcado, continúa operando tras la independencia política formal de las naciones iberoamericanas (Quijano, 1992: 440). La supeditación a los intereses de las potencias centrales (relaciones geoeconómicas puramente *dependientes*) siempre estuvo acompañada (y, quizás, posibilitada) por una producción interna de subjetividad que funcionaba imitando los modelos culturales europeos y norteamericanos (Quijano, 1998). En su obra *Ariel*, publicada en 1900, el escritor uruguayo José Enrique Rodó ya diagnosticaba el estado general de la cultura latinoamericana, y consideraba que tanto las élites como las capas populares de los países de la región estaban excesivamente fascinadas por los Estados Unidos. Lo denominó *nordomanía*, un término enormemente expresivo (Rodó,

1985: 94). También el peruano Salazar Bondy, ya a finales de los años sesenta, profundizará en ese mismo horizonte de sentido, lamentándose de la “inautenticidad” de la filosofía hispanoamericana, precisamente porque ésta se limitaba a imitar modelos de pensamiento que siempre le venían impuestos desde una exterioridad cultural eminentemente imperial (1988). Aunque bien es verdad que otro peruano al que ya citábamos anteriormente, Mariátegui, comentó explícitamente esa problemática (1956), y lo hizo en un año tan temprano como 1925. Allí señalaba que era muy difícil localizar la existencia de un pensamiento hispano-americano con contornos propios, pues la escuela europea seguía siendo la matriz de la que pendían la práctica totalidad de los pensadores. Un pensamiento, por lo demás, enteramente desarraigado de su genuino suelo, toda vez que ignoraba por completo el “alma indígena” (104).

El rasgo más potente del eurocentrismo y de la preeminencia económico-cultural de Occidente ha sido ese modo de imponer sobre los dominados un espejo distorsionante que los obliga a verse con los ojos del dominador, bloqueando en buena medida la emergencia de perspectivas culturales autónomas. Pero no siempre es tarea sencilla saber identificar estos procesos. “La dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside en que el colonialismo interno no es sólo ni principalmente una política de Estado, como sucedía durante el colonialismo de ocupación extranjera; es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. Es, en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren” (Santos, 2010: 14). El culturalmente dominado ya no es capaz de producir imágenes, símbolos y conocimientos propios (o sólo los produce de manera residual y folklórica), pues aquéllos quedaron arrinconados, humillados y radicalmente deslegitimados.

Los procesos de subjetivación, insertos en esa matriz de colonialidad, apenas pueden

desplegarse al margen de la gramática social y los imaginarios culturales enhebrados por los secularmente dominadores. Una gramática que, como observa Rivera Cusicanqui, está compuesta por un “universo de significados y nociones no-dichas” (2010b: 20). Un entramado de ideas, creencias y actitudes que los propios dominados y sojuzgados asumen como propio, en un proceso de secular introyección que termina por configurar un denso y aquilatado sentido común. Se ha de señalar, a pesar de todo, que ese dominio nunca fue un bloque totalmente homogéneo y carente de grietas, toda vez que siempre hubo conflicto y antagonismo, una “pulsión descolonizadora” (Rivera Cusicanqui, 2010b: 59), con respecto a esa colonialidad persistente.

El expolio material conllevaba asimismo un expolio de lo simbólico-imaginario. Así fue durante el periodo colonial, y siguió sucediendo con el neocolonialismo. Las observaciones del brasileño Darcy Ribeiro son enormemente clarificadoras: “Los pueblos colonizados, privados de sus riquezas y de los frutos de su trabajo bajo los regímenes coloniales, sufrieron además la degradación de tener que asumir como si se tratara de su propia imagen aquella que no era sino un reflejo de la visión europea del mundo, que consideraba a la gente colonizada como racialmente inferior debido a que era negra, (amer) india o mestiza” (1968: 63). Los europeos no sólo inmiscuyeron a las poblaciones colonizadas en una red material de dominación y explotación, sino que insuflaron en su universo cultural una pregnante malla de valoraciones, preconceitos e imágenes que formaban parte consustancial de la propia dominación. Malla en cuya textura ocuparía un lugar primordial el lenguaje; pues, si el filósofo alemán Martin Heidegger sostuvo que el lenguaje es “la casa del ser”, habremos de comprender ahora que el lenguaje también es la casa del racismo, del patriarcado y de la aculturación violenta.

Hemos de tener muy presente que la dominación neocolonial no es únicamente una cuestión de aparatos estatales u organismos financieros internacionales. La colonialidad del poder, como bien dice Castro-Gómez inspirándose en Foucault,

Deleuze y Guattari, es un lenguaje muy extenso y profundo que atraviesa capilarmente todas las dimensiones de la sociabilidad y opera incluso en los niveles más microfísicos. Es más, puede que la colonialidad opere principalmente en un nivel molecular (Castro-Gómez, 2007a: 171). Una *praxis decolonial* realmente significativa, por lo tanto, también tendrá que ser capaz de intervenir en ese ámbito *micro* tan complicado de aprehender y apresar, pues los elementos de la colonialidad del poder se hallan alojados en los intersticios más recónditos y solidificados de nuestra subjetividad. No sólo en el nivel molar, por lo tanto, habrá de darse la pelea por una emancipación que tenga voluntad de ser auténtica y vocación de ser profunda.

4. A modo de conclusión

La maquinaria colonial no fue únicamente un entramado político, económico y militar dedicado a la brutal extracción de recursos naturales mediante los métodos expeditivos de la esclavitud y la explotación. Transcurridos los siglos, la dominación neocolonial tampoco se limita a ser una relación asimétrica de las relaciones comerciales internacionales o la expresión de una posición *dependiente* dentro de la división internacional del trabajo. Desde luego, *también* es eso. Pero, como hemos querido mostrar a lo largo de estas páginas, la dominación neocolonial también se fraguó (todavía lo hace) a través de la construcción de subjetividades y mentalidades, en el aquilatamiento de discursos e imaginarios; la dominación también se fundamenta y sostiene, de manera medular, en una sistemática y omnipresente *violencia epistémica* que termina produciendo un espectro de subjetividades coloniales. Y es ahí donde la crítica poscolonial, el giro decolonial y las perspectivas teóricas que se despliegan en torno a la noción de *colonialidad del poder* aparecen como imprescindibles.

Referencias bibliográficas

- Abdel-Malek, Anouar. 1963. "Orientalism in Crisis". *Diogenes*, 11 (44), Diciembre: 103-140.
- Allen, Paula Gunn. 1992. *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.
- Amin, Samir. 1989. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México: Siglo XXI.
- Baucom, Ian. 2005. *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bhabha, Homi K. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bidaseca, Karina. 2011. "Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial". En *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, compilado por Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba, 95-120. Buenos Aires: Godot.
- Cardoso, Fernando Henrique, y Enzo Faletto. 1978. *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. México: Siglo Veintiuno.
- Castillo, Alejandra. 2016. "Feminismos de la (des) identificación poscolonial latinoamericana". En *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, Karina Andrea Bidaseca (Coordinadora), 113-124. Buenos Aires: CLACSO.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005a. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005b. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro»". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 153-172. La Habana: Instituto Cubano del Libro, Editorial de Ciencias Sociales.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007a. "Michel Foucault y la colonialidad del poder". *Tabula Rasa*, Bogotá, N° 6, Enero-Junio: 153-172.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007b. "Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Compiladores), 79-91. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Chakrabarty, Dipesh. 1999. "Historia de las minorías, pasados subalternos". *Historia y Grafía*, México, Año 6, N° 12: 87-111.
- Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.
- Chukwudi Eze, Emmanuel. 2001. "El color de la razón: la idea de 'raza' en la antropología de Kant". En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Walter D. Mignolo (Comp.), 201-251. Buenos Aires: Signo.
- Ciaffa, Jay A. 2008. "Tradition and Modernity in Postcolonial African Philosophy". *Humanitas*, N° 21: 121-145.
- Condé, Maryse. 2010. *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Coronil, Fernando. 1996. "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories". *Cultural Anthropology*, Vol. 11, N° 1, February: 51-87.
- Dos Santos, Theotonio. 1978. *Imperialismo y dependencia*. México: Era.
- Du Bois, William Edward Burghardt. 2014. *The Souls of Black Folk*. New York: Dover Publications.
- Dussel, Enrique. 1995. "Eurocentrism and Modernity". En *The Postmodernism Debate*

in Latin America, John Beverley, Michael Aronna y Jose Oviedo (Ed.), 65-76. Durham: Duke University Press.

-Dussel, Enrique. 2000. "Europa, Modernidad y Eurocentrismo". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 41-53. Buenos Aires: CLACSO.

-Dussel, Enrique. 2014. *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.

-Echeverría, Bolívar. 2010. *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.

-Fanon, Frantz. 1973. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.

-Frank, André Gunder. 1968. "Latinoamérica: subdesarrollo capitalista o revolución socialista". *Pensamiento Crítico*, La Habana, N° 13, Febrero: 3-41.

-Galcerán, Montserrat. 2016. *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.

-Garcés, Fernando. 2007. "Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Compiladores), 217-242. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

-Glissant, Édouard. 2010. *El discurso antillano*. La Habana: Casa de las Américas.

-Gobineau, Joseph Arthur. 1937. *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. Barcelona: Apolo.

-González Casanova, Pablo. 1963. "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo". *América Latina. Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales*, Río de Janeiro, Año 6, N° 3, Julio-Septiembre: 15-32.

-Grosfoguel, Ramón. 2016. "Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y

estar en el mundo". *Tabula Rasa*, N° 24, Enero-Junio: 123-143.

-Guha, Ranahit. 2002. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.

-Hall, Stuart. 2014. "¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensando en el límite". En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 563-582. Popayán, Colombia: Envión Editores.

-Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Barcelona: Zeus.

-Husserl, Edmund. 1990. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Barcelona: Crítica.

-Johnson, Walter. 1999. *Soul by Soul. Life Inside the Antebellum Slave Market*. Cambridge: Harvard University Press.

-Lander, Edgardo. 2001. "Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo". *Revista de Sociología*, N° 15: 13-25.

-Lander, Edgardo. 2005. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 3-40. La Habana: Instituto Cubano del Libro, Editorial de Ciencias Sociales.

-Lomba, Ania. 1998. *Colonialism-postcolonialism*. London y New York: Routledge.

-Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, N° 9, Julio-Diciembre: 73-101.

-Lugones, María. 2011. "Hacia un feminismo descolonial". *La manzana de la discordia*, Vol. 6, N° 2, Julio-Diciembre: 105-119.

-Maldonado, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfogel, 127-168. Bogotá: Pensar.

- Mariátegui, José Carlos. 1956. "¿Existe un pensamiento hispano-americano?". En *Ensayos escogidos*, compilado por Aníbal Quijano, 100-105. Lima: Patronato del Libro Peruano.
- Mariátegui, José Carlos. 1994. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Marini, Ruy Mauro. 1991. *Dialéctica de la dependencia*. México: Era.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. 1972. *Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba, Argentina: Pasado y Presente.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. 2005. *Manifiesto comunista*. Madrid: Alianza.
- Mbembe, Joseph-Achille. 2016. *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Buenos Aires: Futuro Anterior.
- Mellino, Miguel. 2008. *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires: Paidós.
- Mezzadra, Sandro [et al.]. 2008. *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Mignolo, Walter. 1995. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Mignolo, Walter. 2001. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter. 2013. "Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica". *Revista de Filosofía*, Universidad del Zulia, Vol. 74, N° 2: 7-23.
- Moore-Gilbert, Bart. 1997. *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. London: Verso.
- Mudimbe, Valentin-Yves. 1988. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mudimbe, Valentin-Yves. 1994. *The idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Omar, Sidi Mohamed. 2008. *Los estudios post-coloniales. Una introducción crítica*. Castellón de la Plana, España: Universitat Jaume I.
- Ortiz, Fernando. 1975. *El engaño de las razas*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Oyewumi, Oyeronke. 1997. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Patz, Félix. 1999. "Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Tomo 28, N° 3: 535-559.
- Prakash, Gyan. 1997. "Los estudios de la subalternidad como crítica poscolonial". En *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (Compiladores). La Paz: Historias-Sephis-Aruwiyiri.
- Prebisch, Raúl. 1962. "El desarrollo económico de América Latina y sus principales problemas". *Boletín Económico de América Latina*, Vol. VII, N° 1, Febrero: 1-24.
- Prebisch, Raúl. 1981. *Capitalismo periférico. Crisis y transformación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, Aníbal, e Immanuel Wallerstein. 1992. "Americanity as a concept, or the Americas in the Modern World-System". *International Journal of Social Sciences*, N° 134: 549-557.
- Quijano, Aníbal. 1992. "Colonialidad y Modernidad-Racionalidad". En *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, compilado por Heraclio Bonilla, 437-449. Quito: FLACSO / Ediciones Libri Mundi.
- Quijano, Aníbal. 1997. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América

Latina". *Anuario Mariateguiano*, Lima, Vol. 9, N° 9: 113-121.

-Quijano, Aníbal. 1998. "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana". En *Pueblo, Época y Desarrollo. La sociología de América Latina*, editado por Roberto Briceño-León y Heinz Sonntag, 27-38. Caracas: Universidad Central de Venezuela/Editorial Nueva Sociedad/ CENDES/LACSO.

-Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: CLACSO.

-Quijano, Aníbal. 2007. "Colonialidad del poder y clasificación social". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Compiladores), 93-126. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

-Ribeiro, Darcy. 1968. *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

-Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010a. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota.

-Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010b. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

-Rodó, José Enrique. 1985. *Ariel*. Madrid: Alba.

-Roig, Arturo Andrés. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

-Said, Edward. 1996. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

-Said, Edward. 2015. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

-Salazar Bondy, Augusto. 1988. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.

-Segato, Rita Laura. 2011. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, compilado por Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba, 17-48. Buenos Aires: Godot.

-Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.

-Santos, Boaventura de Sousa. 2011. "Epistemologías del sur". *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, Universidad del Zulia, Año 16. N° 54, Julio-Septiembre: 17-39.

-Spivak, Gayatri Chakravorty. 2010. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.

-Stavenhagen, Rodolfo. 1963. "Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica". *América Latina. Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales*, Río de Janeiro, Año 6, N° 4, Octubre-Diciembre: 63-104.

-Stavenhagen, Rodolfo. 1988. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, El Colegio de México.

-Todorov, Tzvetan. 1987. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.

-Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

-Trouillot, Michel-Rolph. 2011a. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Cauca-Bogotá: Universidad del Cauca, CESO-Universidad de los Andes.

-Trouillot, Michel-Rolph. 2011b. "Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje". *Tabula Rasa*, Bogotá, N° 14, Enero-Junio: 79-97.

-Vega, María José. 2003. *Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial*. Barcelona: Crítica.

-Veronelli, Gabriela A. 2016. "Sobre la colonialidad del lenguaje". *Universitas Humanística*, N° 81, Enero-Junio: 33-58.

-Walsh, Catherine. 2005. "Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad". *Signo y Pensamiento*, Volumen XXIV, N° 46, Enero-Junio: 39-50.

-Wallerstein, Immanuel, y Etienne Balibar. 1991. *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.

-Wallerstein, Immanuel. 2007. *Universalismo europeo. El discurso del poder*. México: Siglo XXI.

-Williams, Eric. 2011. *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de Sueños.

-Wynter, Sylvia. 1995. "1492: A New World View". En *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, editado por Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford, 5-57. Washington and London: Smithsonian Institution Press.

-Young, Robert. 1995. *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

-Zea, Leopoldo. 1970. *América en la historia*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.